IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK

Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten

Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Das Projekt einer „Dialektik" der Aufklärung und der Mythos des Positivismus

Leonore Bazinek

Zusammenfassung

Unser Beitrag befasst sich mit einer bestimmten Umgestaltung der Aufklärung, die rationales Verhalten auf Positivismus reduziert. Theodor W. Adorno (1903–1969) und Max Horkheimer (1895–1973) sehen hierin die Bedingung der Möglichkeit der Institution des Hitlerismus. Im Prinzip ein dialektischer Prozess, da er durch ein Machtstreben der Vernunft ausgelöst wird, riskiert er dennoch, Rationalität als solche zu zerstören, denn seine Bedingung ist die Unterordnung des Denkens unter das Bestehende. Damit wird der Motor menschlichen Erkenntnisstrebens außer Gefecht gesetzt. Ihr 1944 erstmals öffentlich gemachter und seither regelmäßig aufgelegter Dialog greift diese Frage aus mehreren Perspektiven auf. Ausgehend von ihrer Diagnose, dass diese Umgestaltung durch ein Verbot der theoretischen Einbildungskraft ermöglicht wurde, versuchen wir zu zeigen, wie sie einen Weg bahnen, der es dem Leser erlaubt, dieses Verbot und seine Konsequenzen zu durchschauen. Sie wenden dazu den kantischen Schematismus gleichermaßen auf das menschliche Erkennen und Verhalten, also sowohl auf Denken als auch auf historische und soziologische Phänomene, an. Wir konzentrieren uns auf den Aspekt der Mythosproduktion, der uns zu der Hypothese eines inneren Zusammenhanges zwischen dem Buch *Dialektik der Aufklärung* und dem Projekt einer Psychologie, die, ebenfalls in Auseinandersetzung mit Immanuel Kant (1724–1804), von Johann Friedrich Herbart (1776–1841) entwickelt wurde, führt. So kann man langsam die Konturen eines „Projektes" einer „Dialektik der Aufklärung" erkennen, die die philosophische Analyse der Dialektik der Vernunft für die Analyse der Gesellschaft kritisch und klinisch fruchtbar macht.

Schlüsselwörter

Mythenforschung, Theodor W. Adorno (1903–1969), Max Horkheimer (1895–1973), Kulturphilosophie, Gesellschaftsanalyse

Abstract

The project of enlightenment dialectic and the myth of positivism Our contribution deals with a specific transformation of the Enlightenment that reduces rationality to positivism. As Adorno and Horkheimer put it, this is a prerequisite for Hitlerism. Basically a dialectical process, but triggered by reason's struggle for power, it risks destroying rationality as such, because its condition is the subordination of thinking to the institutional. Thus, the dynamism of human knowledge is wholly undermined. Their 1944 first published and since then regularly launched dialogue takes up this question from several perspectives. Based on their diagnosis that this transformation was made possible by a ban on theoretical imagination, we try to show how they pave the way for the reader to see through this prohibition and its consequences. To do so, they apply Kant's schematism equally to human cognition and behavior, that is, to thought as well as to historical and sociological phenomena. We focus on the aspect of myth production, which leads us to the hypothesis of an inner connection between the book Dialectics of Enlightenment and the project of a psychology, which, also in critical dialogue with Kant, was developed by Johann Friedrich Herbart (1776–1841). Thus, one can see the way the contours of a "project" of a "dialectic of enlightenment" slowly appear, providing a philosophical analysis of the dialectics of reason for a critical and clinical analysis of society.

Keywords
Research on myths, Theodor W. Adorno (1903–1969), Max Horkheimer (1895–1973), philosophy of culture, social analysis

Einleitung

Die Wege der Forschung sind oftmals Konjekturen ausgesetzt, die der Forscher im Nachhinein zu verstehen versucht. Eine prometheische Beherrschung dieses Prozesses ist ihm unmöglich, aber er kann zumindest kanalisieren, was auf ihn einströmt. So befinde ich mich seit vier Jahren den Wellen der Mythosforschung ausgesetzt. Allerdings interessieren mich weniger die Mythen als die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Untersuchung, also der Umgang mit Mythologie. Mein erster, zusammenfassender Überblick (vgl. Bazinek 2019a) stellt eine Bestimmung der Mythologie in den Vordergrund, die Alexandre César Chavannes (1731–1800) in seinem Werk *Anthropologie ou science générale de l'homme, pour servir d'introduction à l'étude de la philosophie et des langues, et de guide dans le plan d'éducation intellectuelle* bereits 1788 vorgeschlagen hat. Er sieht in der Mythologie eine „Wissenschaft vom Menschen, insofern er sich schon immer mit der Suche nach seinem Ursprung und seinen zukünftigen Schicksalen befasst, die aber unglücklicherweise zu häufig Anlass zu Entgleisungen bietet und den Menschen einem Verblendungsgeist ausliefert, der ihn auf die monströsesten und fatalsten Irrwege führt“ (1788, S. V). Die Mythologie, die er aus systematischen Gründen nicht ausgrenzen kann, steht also am Ende seines neun Diszipline umfassenden Programms einer intellektuellen Erziehung.[1] Seine ethischen Vorbehalte werden durch die Diagnose, die Ernst Cassirer (1874–1945) in seiner Studie *The Myth of the State* vorschlug, auf nahezu unheimliche Weise bestätigt. Cassirer beschließt seine Schrift wie folgt: „Die mythischen Monster wurden nicht völlig vernichtet. Die Mächte des Mythos wurden ergründet und durch überlegenere Kräfte gebändigt. Solange jene intellektuellen, ethischen und künstlerischen Kräfte im Vollbesitz ihrer Stärke sind, ist der Mythos zahm und gebändigt. Aber sobald sie beginnen, ihre Stärke zu verlieren, kommt das Chaos zurück. Das mythische Denken beginnt erneut aufzusprießen und das kulturelle und gesellschaftliche Leben des Menschen insgesamt zu durchdringen“ (ECW 25, S. 294).

Der vorliegende Beitrag möchte, auf diesem spannungsgeladenen Hintergrund, eine Annäherung an einen mir bisher eher unbekannten Text versuchen:[2] die 1944 erstmals herausgegebene *Dialektik der Aufklärung* von Adorno und Horkheimer (vgl. Adorno/Horkheimer 2000). Unser Versuch wurde durch ihre „Theorie, welche der Wahrheit einen Zeitkern zuspricht“ (ebd., S. 5), angeregt. Könnte eine solche Unterscheidung der Vernunft in ihrem riskanten Umgang mit Mythologie assistieren?

Diese Theorie führte sie dazu, ihren Dialog im Jahr 1969[3] nahezu unverändert erneut zu veröffentlichen, in einer „Periode der politischen Spaltung in übergroße Blöcke, die objektiv dazu gedrängt werden, aufeinander zu prallen“. In diesem Zusammenhang deuten sie einen Unterschied an, der ihre Binnendifferenzierung des Wahrheitsanspruches näher erklärt: „Die Konflikte in der Dritten Welt, das erneute Anwachsen des Totalitarismus sind so wenig nur historische Zwischenfälle, wie, der ‚Dialektik‘ zufolge, der damalige Faschismus es war. Kritisches Denken, das auch vor dem Fortschritt nicht innehält, verlangt heute Parteinahme für die Residuen von Freiheit, für Tendenzen zur realen Humanität,[4] selbst wenn sie angesichts des großen historischen Zuges ohnmächtig scheinen“ (ebd.).

Seltsamerweise hat diese Diagnose auch jetzt, im Frühjahr 2019, Aussagekraft. Als Wahrheit, so schlagen wir deshalb vor, kann man ihre These ansehen, dass die Probleme, mit denen die Geschichte die Menschheit konfrontiert, nicht „nur historische Zwischenfälle“ sind. Dazu bedarf es eines kritischen Denkens, das sich

nicht entmutigen lässt; ein Aspekt, der insbesondere von Hans Blumenberg (1920–1996) in seiner Auseinandersetzung mit dem Mythischen aufgegriffen wurde (vgl. 1984). Mit direkt politischen Aussagen eher zurückhaltend, weicht er allerdings ebenso wenig wie Cassirer der unbequemen Frage nach den Grenzen der Aufklärung aus wie seine eher militanten Kollegen. Ihr gemeinsames Gebiet lässt sich folgendermaßen abstecken: „Was die eisernen Faschisten heuchlerisch anpreisen und die anpassungsfähigen Experten der Humanität naiv durchsetzen: die rastlose Selbstzerstörung der Aufklärung zwingt das Denken dazu, sich auch die letzte Arglosigkeit gegenüber den Gewohnheiten und Richtungen des Zeitgeistes zu verbieten“ (Adorno/Horkheimer 2000, S. 7).

Die Zeitgeistfigur des Mythos: Unterordnung der Vernunft unter das Bestehende

Die *Dialektik der Aufklärung* genießt den Ruf eines Standardwerkes, obwohl ihre ungewöhnliche Form eher die Frage aufwirft, ob hier wirklich eine soziologisch relevante philosophische Reflexion vorliegt. Denn wir haben es letztlich mit einem symphilosophischen Erzeugnis[5] zu tun. Die beiden Autoren ließen durch Gretel Adorno (1902–1993) ihre Gespräche festhalten – aber Gretel hatte ebenfalls ihr Wort zu sagen. Aus diesen Beiträgen wurden, wie der Untertitel präzisiert, „philosophische Fragmente“ zusammengestellt, für die zwei plus eine AutorIn zeichnen. Wir sind erkennbar mit einem romantischen Unternehmen konfrontiert, das allerdings inhaltlich an das Älteste *Systemprogramm des Idealismus* (1796/99) anschließt, welches bereits den „Umsturz alles Afterglaubens, Verfolgung des Priestertums, das neuerdings Vernunft heuchelt, durch die Vernunft selbst“ (Hegel Bd. 1, S. 234; vgl. Jung 2012, S. 359) fordert. Die Verschränkung ideengeschichtlicher Elemente mit der aktuellen gesellschaftlichen Entwicklung ist ebenfalls im Sinne dieses programmatischen Textes. Doch waren die Autoren des Systemprogramms noch eher auf den Staat als übermächtigen Gegner freier Vernunft konzentriert, dem sie mit Theorie zu entgegnen trachteten, so sahen Adorno und Horkheimer sich mit der Herausforderung konfrontiert, die theoretische Anstrengung als solche zu verteidigen, da Theorie in weiten Kreisen durch die zerstörerischen Folgen der Technik unglaubwürdig zu werden droht (vgl. Adorno/Horkheimer 2000, S. 7sq.). Von daher betonen sie gleich am Anfang, dass diese vereinfachende Verurteilung der Theorie letztlich auf derselben „selbstvergessenen Instrumentalisierung der Wissenschaft“ beruht, die mit einer Indienstnahme des Denkens durch das „Bestehende“ einhergeht (vgl. ebd., S. 8f.). Nicht mehr nur die Vernunft wird heuchlerisch missbraucht, sondern das gesamte Projekt der Aufklärung ist der Gefahr radikaler Verwerfung ausgesetzt. Denn der Triumph, der aus der Unterordnung der Vernunft unter das Bestehende resultierte, wurde mit dem Verlust des kritischen, besonnenen Denkens bezahlt, begleitet vom Verlust der begrifflichen Sprache. Er wird nun durch ein Erziehungssystem abgesichert, dessen „strikte Beschränkung auf Tatsachenfeststellung und Wahrscheinlichkeitsrechnung“ zur „Selbstzerstörung der Aufklärung“ führt, denn weit davon entfernt, „den erkennende[n] Geist“ vor „Scharlatanerie und Aberglauben“ zu schützen, „präpariert es den verdorrenden Boden für“ deren „gierige Aufnahme.“ Die Autoren schließen diese Darstellung mit einem Satz ab, der ihr Projekt einer Dialektik der Aufklärung komprimiert: „Wie Prohibition seit je dem giftigeren Produkt Eingang verschaffte, arbeitete die Absperrung der theoretischen Einbildungskraft dem politischen Wahne vor“ (ebd., S. 9; vgl. ebd., S. 237f.).

Diese Beobachtung kehrt in dem Buch auf unterschiedliche Weise wieder. Sie trägt bereits die 1942 von Adorno abgefasste und in den neueren Ausgaben als Anhang zugefügte Abhandlung „Anhang: Das Schema der Massenkultur“ (vgl. ebd., S. 324–365). Das Mythische ist hier in erster Linie einer Umschlagsform der Aufklärung, dem Positivismus, zugeordnet. Adorno beschreibt eine grundlegende Veränderung in der bürgerlichen Erziehung im Verlauf des 19. Jahrhunderts, die dann von dem nationalsozialistischen Reichsminister für Volksaufklärung und Propaganda, Joseph Goebbels (1897–1945), „als stählerne Romantik totalitär verordnet“

(ebd., S. 324; vgl. ebd., S. 202) wurde. Statt der eher spielerischen, da vor allem auf ein gutes Zeugnis zielenden Auseinandersetzung mit einer von ethischen Idealen geprägten Literatur, gab man nun Lektüren den Vorzug, die mehr oder weniger krass den beruflichen Alltag in Szene setzen und deren Botschaft oft politisch tendenziös war.[6] Diese Poetisierung des Alltäglichen sprach immer breiter werdende Volksschichten an und wurde zum Massenbetrieb entwickelt. Um diesen Betrieb aufrecht zu erhalten, wurde eben jener Mythos konstruiert, der die Aufklärung zum Umschlagen brachte. Gleisende technische Effekte gaukeln Wunderbares vor, massenhafte Produktion deren Unendlichkeit und damit Transzendenz. Die Reklame umfängt den ästhetischen Sinn: „So webt sich der technologische Schleier, der Mythos des Positiven" (ebd., S. 326) schließt Adorno lapidar. Diesen Befund bestätigen beide Autoren erneut 1969: „Die Prognose des damit verbundenen Umschlags von Aufklärung in Positivismus, den Mythos dessen, was der Fall ist, schließlich die Identität von Intelligenz und Geistfeindschaft, hat überwältigend sich bestätigt. Unsere Konzeption der Geschichte wähnt nicht, ihr enthoben zu sein, aber sie jagt nicht positivistisch nach Information" (ebd., S. 5). Die Autoren lassen das nun nicht einfach so stehen, sondern sie erklären die Genese des Positivismus als Genese eines Mythos. Seine „Urform" liegt demnach in einer „objektivierende[n] Bestimmung, in der Begriff und Sache auseinandertraten", die die Autoren bereits „im homerischen Epos" wahrnehmen und die sich dann „in der modernen positiven Wissenschaft […] überschlägt". Jener Avatar der Wissenschaft predigt eine „reine Immanenz", in der die Autoren „nichts anderes als ein gleichsam universales Tabu" erkennen (ebd., S. 29). Wir stoßen hier auf einen extrem sensiblen Punkt, zu dessen Erläuterung die Studie von Andreas Pradler, „Die Monade in der Ästhetik: Herbart – Benjamin[7] – Adorno" (vgl. Pradler 2001) aufschlussreich ist. Pradler möchte zeigen, dass diese drei Autoren die „Gedankenfigur" der Monade im Bereich der Ästhetik anwenden. Für Adorno zieht er vor allem dessen letztes, unvollendet gebliebenes Werk Ästhetische Theorie heran. Nach Pradler gelingt es Adorno vermittels des Kunstwerkes, den Ausgleich von Mimesis und Rationalität zu erreichen, der „geschichtlich misslungen" sei, da „die Rationalität nach und nach das absolute Primat erlangte und Mimesis verdrängte" (2001, S. 336). Gemäß den in der *Dialektik der Aufklärung* vorgeschlagenen Analysen aber ist jene übermächtig gewordene „Rationalität" eben das Ergebnis des sich dem Bestehenden fügenden Denkens. Adorno und Horkheimer veröffentlichen gerade deshalb ihre Gespräche, weil sie nicht meinen, dass das Projekt einer angemessenen Beziehung zwischen Mimesis und Vernunft geschichtlich misslungen sei. 1944 erstellen sie als Diagnose, was Pradler in der Ästhetischen Theorie als Urteil auffasst.[8] Da die Neuausgabe der *Dialektik* zeitgleich mit der Abfassung der Ästhetischen Theorie ist, kann man beide Texte vergleichen. Die Frage, um die es hier geht, betrifft das Projekt einer Dialektik der Aufklärung als solches, das durch die Feststellung eines geschichtlichen Misslingens seines Motors verlustig gehen würde. Dialektik funktioniert nur, wenn, wie Adorno und Horkheimer einige Male durchschimmern lassen, der Hoffnung eine Chance gelassen wird – und dies eben begründet durch die immer wieder erneuerte Möglichkeit, eine von freiem Denken geleitete Synthese aller gesellschaftlichen Spannungen zu erreichen. Was Pradler dann im Folgenden ausführt, geht nun genau in diese Richtung; unser Vorbehalt betrifft seine strenge Trennung zwischen geschichtlicher und ästhetischer Wirklichkeit. „Ästhetische Rationalität begreift Adorno als die immanente Disposition über die sich im ästhetischen Gebilde zur konsequenten integralen Konstruktion fügenden Materialien" (2001, S. 336). Dadurch gelingt es, von gesellschaftlichem Einfluss unabhängige Kunstwerke zu schaffen. In diesem störungsfreien Raum arbeiten Mimesis und Ratio, Nachahmung und Erkennen, gemeinsam am Gelingen eines Kunstwerkes. Pradler beschreibt ebenfalls die gesamtgesellschaftliche Tragweite des Monadenmodells. Da alle Monaden, aus denen sich die Gesellschaft aufbaut, „von derselben Gesetzmäßigkeit getragen" sind, sind sie „teleologisch kongruent". Aber, so fügt er an, Adorno sieht, im Unterschied zu Gottfried W. Leibniz (1646–1716), diese teleologische Kongruenz nicht „in einem dritten Prinzip (Gott) […,] sondern in [der] Gesellschaft" (2001, S. 337) abgestützt. Damit hätte Adorno also vor dem Positivismus als Macht in der Geschichte kapituliert und

sich in die Ästhetik zurückgezogen, um noch ein bisschen Freiheit zu wahren? Schauen wir uns hierzu die VI. Sektion der „Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung" (Adorno/Horkheimer 2000, S. 204–253) an. Die Autoren greifen eine Konsequenz jener Prohibition der theoretischen Einbildungskraft auf, indem sie die These vertreten, dass „der Antisemitismus […] auf falscher Projektion," einem „Widerspiel zur echten Mimesis" beruht. Sie erklären den Unterschied folgendermaßen: „Wenn Mimesis sich der Umwelt ähnlich macht, so macht falsche Projektion die Umwelt sich ähnlich. Wird für jene das Außen zum Modell, dem das Innen sich anschmiegt, das Fremde zum Vertrauten, so versetzt diese das sprungbereite Innen ins Äußere und prägt noch das Vertrauteste als Feind" (ebd., S. 227; vgl. 74f.). Damit, so führen sie anschließend detailliert aus, wird dem Subjekt ein Verhalten möglich, das es sich nie gestatten würde, wenn es diese Umkehrung nicht erlitten hätte. Diese Sektion (vgl. ebd., S. 227–243) problematisiert die „Paranoia" als „Schatten der Erkenntnis" (ebd., S. 237). Sie geht, Schritt für Schritt, der Genese und der Aufrechterhaltung des Antisemitismus in einer Gesellschaft nach und folgert daraus: „Gleichgültig wie die Juden an sich selber beschaffen sein mögen, ihr Bild als das des Überwundenen trägt die Züge, denen die totalitär gewordene Herrschaft todfeind sein muss, des Glücks ohne Macht, des Lohnes ohne Arbeit, der Heimat ohne Grenzstein, der Religion ohne Mythos" (ebd. S. 242). Jene Möglichkeit eröffnet sich „in der Befreiung des Gedankens von der Herrschaft, in der Abschaffung der Gewalt," denn dann könne „sich […] die Idee verwirklichen, die bislang unwahr blieb, dass der Jude ein Mensch sei" (ebd., S. 242).

Die reine Immanenz des Positivismus, Konsequenz und Sockel einer „durch Reflexion ungebrochenen Selbstbehauptung" (ebd., 240f), ist also auch in der Geschichtsphilosophie nicht das letzte Wort, obwohl – aber das ist ja gerade eines der Kennzeichen aufklärerischen Denkens – die letzten Fragen ausgeblendet werden. Pradler ist also insofern zuzustimmen, als dass Adorno nicht explizit auf Gott, nicht aber darin, dass er nicht auf ein drittes Prinzip rekurriert. Er lässt dessen Wesen offen und damit die Möglichkeit einer herrschaftsfreien Vernunftausübung.

Halten wir fest, dass dieser Positivismus formal der Struktur eines Mythos entspricht, indem er von einer Urform her auf ein Frageverbot hin arbeitet: „Die reine Immanenz des Positivismus, ihr [sc. der Aufklärung] letztes Produkt, ist nichts anderes als ein gleichsam universales Tabu" (ebd., S. 29; vgl. auch S. 151).[9] So stellt Ulrich Sieg (vgl. 2007) relativ erstaunt fest, dass ein vom positivistischen Wissenschaftsideal eingenommener Forscher wie Paul de Lagarde (1827–1891) letztlich sein Lebenswerk mit völkischen Elukubrationen krönte oder bekräftigt das Team um Thierry Gaudin (vgl. (dir.) 1990), dass es kein Widerspruch ist, tagsüber als hochqualifizierter Techniker zu arbeiten und abends synkretistisch ausgerichtete Sekten aufzusuchen. Denn wenn „er [sc. der triumphierende Gedanke] willentlich aus seinem kritischen Element heraus als bloßes Mittel in den Dienst eines Bestehenden [tritt], so treibt er wider Willen dazu, das Positive, das er sich erwählte, in ein Negatives, Zerstörerisches zu verwandeln" (Adorno/Horkheimer 2000, S. 8) Die Stichhaltigkeit dieser Analyse wird interessanterweise von Stefano Cochetti bestätigt. Die „Einführung" seiner Dissertation (vgl. 1985) gleicht einem fatalistischen Glaubensbekenntnis. Er macht sich nicht die Mühe, Adornos und Horkheimers Anliegen zu untersuchen, obwohl er sehr gut gesehen hat, dass sie fordern, man habe sich „trotz allem mit ihr [sc. der Aufklärung] zu identifizieren". Er bevorzugt stattdessen, an seinen kulturkritischen Denkvoraussetzungen (vgl. z. B. S. XVIff.) festzuhalten und zu behaupten, dass „man sich ihr unter den gegenwärtigen epochalen Bedingungen fügen muss" (ebd., S. XVIIIf.). Allerdings bringt er ebenfalls eine kognitive Dissonanz zum Ausdruck. Denn obwohl er Aufklärung für „Notbeleuchtungsgseinrichtungen" hält, meint er, man könne sie nicht „existentiell aufgeben." Als Beispiel führt er die Medizin an: „Ich wäre wahrscheinlich schon tot, hätte die aufklärerische Wissenschaft z. B. nicht jene Arzneien und Techniken ersonnen, die mich mehrmals geheilt

haben“ (ebd., S. XVIII; vgl. auch S. XVI). Nun ist es aber gerade diese Haltung seinem Leben gegenüber, die zutiefst aufklärerisch ist; was er im Fahrwasser der Kulturkritik ablehnt, ist eben jene Umkehrform der Aufklärung, der positivistische Mythos. Die moderne Medizin ist nicht zwingend ein Produkt der Aufklärung, aber Aufklärung fordert, zu akzeptieren, dass der Mensch aktiv die Geschichte mitgestalten kann. Was Cochetti also für die Geschichte als solche leugnet, das heißt die Absage an den Fatalismus (vgl. Adorno/Horkheimer 2000, S. 5; vgl. auch Blumenberg 1984; Cassirer ECW S. 25; Faye 1998), anerkennt er sehr wohl für seine eigene Lebensgeschichte.

Zum Schluss: Die Kriterienfunktion der Psychologie

Wir kamen immer wieder auf einen entscheidenden Punkt zu sprechen: Aufklärung ist unvereinbar mit Fatalismus, was im Umkehrschluss heißt, die Vernunft darf sich nicht entmutigen lassen. Dazu kommt es aber, wenn man die theoretische Einbildungskraft bannt, denn Ästhetik und Wissenschaft sind aufeinander angewiesen. Abschließend sei nun der Versuch unternommen, diese Frage anhand einer Untersuchung der Notion „Psychologie“ zu erörtern. Wir beziehen uns hier vor allem auf das bittere, äußerst provokative Kapitel „Mensch und Tier“ (vgl. Adorno/Horkheimer 2000, S. 307–318).[10] Wir werden ebenfalls auf Pradler antworten, der meint, es sei eine „Tatsache, dass Herbart gegenüber Benjamin und Adorno philosophiegeschichtlich völlig anders zu situieren ist“, so dass man „schwerlich Gemeinsamkeiten oder direkte Traditionslinien nachweisen“ könne (2001, S. 317).[11] Nun deutete ich bereits im Zusammenhang mit dem zweiten Exkurs an, dass dieser ein Problem behandelt, welches Herbart ebenfalls in seiner Psychologie diskutiert.[12] Noch deutlicher an Herbart aber erinnert ihr Modell der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier. Ihre Argumentation kommt dem Kapitel II.2.2, „Vom Selbstbewusstsein“ in Herbarts *Psychologie als Wissenschaft*, in dem dieser die Genese des Selbstbewusstseins behandelt (vgl. SW 6, S. 168–191), entgegen. Obwohl diese Recherche maßgeblich zum Entstehen des vorliegenden Artikels beitrug, müssen wir es hier bei diesem Hinweis belassen und schließen mit einer Analyse des genannten Kapitels von Adorno und Horkheimer. Die Autoren beginnen ihre Darstellung mit einer Rekapitulation der im Namen der Wissenschaft durchgeführten Tierquälerei und erinnern an die Versäumnisse der Tierpsychologie. Sie betonen, dass der Mensch die Psychologie braucht, um die Tiere zu verstehen – wohingegen etwas schiefgelaufen ist, wenn er sich selbst durch Psychologie verstehen möchte oder verstehen muss. Denn „in der Tierseele sind die einzelnen Gefühle und Bedürftigkeiten des Menschen, ja die Elemente des Geistes angelegt ohne den Halt, den nur die organisierende Vernunft verleiht“ (Adorno/Horkheimer 2000, S. 309). Der Mensch unterscheidet sich vom Tier durch die begriffliche Sprache: „Damit Glück substantiell werde, dem Dasein den Tod verleihe, bedarf es identifizierender Erinnerung, beschwichtigender Erkenntnis, der religiösen oder philosophischen Idee, kurz des Begriffs. Es gibt glückliche Tiere, aber welch kurzen Atem hat dieses Glück! Die Dauer des Tiers, vom befreienden Gedanken nicht unterbrochen, ist trübe und depressiv. Um dem bohrend leeren Dasein zu entgehen, ist ein Widerstand notwendig, dessen Rückgrat die Sprache ist“ (ebd., S. 308f).

Die Märchen arbeiten mit diesem Unterschied. Wird ein Mensch damit bestraft, zum Tier zu werden, so kann er vermittels Vernunftgebrauch versuchen, das Rätsel zu lösen und gewinnt seine menschliche Gestalt wieder. Doch haben die Märchen kaum dazu gedient, „die Sorge ums vernunftlose Tier“ (ebd., S. 310) zu fördern. Ganz im Gegenteil geht die Ausgrenzung der Tiere einher mit einer Ausgrenzung der Frauen, denen in der Regel die Tierpflege anvertraut worden ist.[13] Sie skizzieren die pervertierenden Folgen für die Mädchenerziehung und für das Verhalten der Frauen, die sich durch die Industrie verschärfen. Denn absolute Konzentration auf Produktivität „braucht den ganzen Mann“ (ebd., S. 315). Zunächst werden ihm Frauen und Tiere zu Gegenständen, letztlich dann aber jedes „prononcierte Menschengesicht, das beschämend an die eigene Herkunft aus

Natur und die Verfallenheit an sie erinnert“ (ebd., S. 316). Die „Grenzen der Humanität“ sind buchstäblich erreicht, das Antlitz der Anderen „fordert unwiderstehlich nur noch zum qualifizierten Totschlag auf“ (ebd.). Diese Veränderungen sind in erster Linie an Veränderungen in und durch die Sprache gebunden und schlagen sich dann als geschichtliche Wirklichkeit nieder. Ich zitiere ihr Fazit, exemplarisch für ihren „hyperphilologischen Subjektivismus“, wie Cochetti spöttisch vermerkt (vgl. 1985, S. XV), ohne Unterbrechung: „In dieser vom Schein befreiten Welt, in der die Menschen nach Verlust der Reflexion wieder zu den klügsten Tieren wurden, die den Rest des Universums unterjochen, wenn sie sich nicht gerade selbst zerreißen, gilt aufs Tier zu achten nicht mehr bloß als sentimental, sondern als Verrat am Fortschritt. In guter reaktionärer Tradition hat Göring[14] den Tierschutz mit dem Rassenhass verbunden, die lutherischdeutsche Lust am fröhlichen Morden[15] mit der gentilen Fairness des Herrenjägers. Klar sind die Fronten geschieden; wer gegen Hearst[16] und Göring kämpft, hält es mit Pawlow[17] und Vivisektion, wer zögert, ist Freiwild für beide Seiten. Er soll Vernunft annehmen.[18] Die Wahl ist vorgegeben und unausweichlich.[19] Wer die Welt verändern will, soll um keinen Preis in jenem Sumpf der kleinen Rackets landen, wo mit den Wahrsagern auch politische Sektierer, Utopisten und Anarchisten verkommen. Der Intellektuelle, dessen Denken an keine wirkende historische Macht sich anschließe, keinen der Pole zur Orientierung nehme, auf welche die Industriegesellschaft zuläuft, verliere die Substanz, sein Denken werde bodenlos.[20] Vernünftig sei das Wirkliche.[21] Wer nicht mitmacht, sagen auch die Progressiven, hilft keiner Maus. Alles hänge von der Gesellschaft ab, auch das genaueste Denken müsse sich den mächtigen sozialen Tendenzen verschreiben, ohne die es zur Schrulle werde. Dies Einverständnis verbindet alle Gerechten der Realität; es bekennt sich zur menschlichen Gesellschaft als einem Massenracket in der Natur. Das Wort, das nicht die Ziele einer seiner Branchen verfolgt, regt sie zur maßlosen Wut auf. Es gemahnt daran, dass noch eine Stimme hat, was nur sein soll, damit es gebrochen wird: an Natur, von der die Lügen der völkisch[22] und folkloristisch Orientierten überfließen. Wo sein Ton ihre Sprechchöre auf einen Augenblick unterbricht, wird das von ihnen überschrieene Grauen laut, das wie in jedem Tier selbst in den eignen rationalisierten und gebrochenen Herzen lebt. Die Tendenzen, die von solchem Wort ins Licht gehoben werden, sind allgegenwärtig und blind. Natur an sich ist weder gut, wie die alte, noch edel, wie die neue Romantik es will.

Als Vorbild und Ziel bedeutet sie den Widergeist, die Lüge und Bestialität, erst als erkannte wird sie zum Drang des Daseins nach seinem Frieden, zu jenem Bewusstsein, das von Beginn an den unbeirrbaren Widerstand gegen Führer und Kollektiv begeistert hat.“

Der letzte Satz des Kapitels erklärt indirekt den Kommentar zu Juliettes Verhalten aus dem zweiten Exkurs, das hier nun eindeutig als vom Mythos gelenkt erkennbar wird: „Der herrschenden Praxis und ihren unentrinnbaren Alternativen ist nicht die Natur gefährlich, mit der sie vielmehr zusammenfällt, sondern dass Natur erinnert wird“ (Adorno/Horkheimer 2000, S. 317f.).

Adorno und Horkheimer geben also tatsächlich Philosophie nicht preis (vgl. ebd., S. 5). Sie bestehen vielmehr auf eine Klärung der Begriffe „Vernunft“ und „Natur“, um zu vermeiden, dass die „Seele, als Möglichkeit zu dem sich selber offenen Gefühl der Schuld, zergeht“ und damit das „Gewissen […] gegenstandslos“ wird, da „es […] nicht mehr zum Austrag des eigenen Triebkonflikts [kommt], in welchem die Gewissensinstanz sich ausbildet“ (ebd., S. 241). Die Ausschaltung der spezifisch menschlichen Seelenaktivitäten bewirkt, dass es „statt der Verinnerlichung des gesellschaftlichen Gebots, die es nicht nur verbindlicher und zugleich geöffneter macht, sondern auch von der Gesellschaft emanzipiert, ja gegen diese wendet“ zu einer prompte[n], unmittelbare[n] Identifikation mit den stereotypen Wertskalen“ (ebd.) und damit zu jener pervertierten völligen

Integration kommt, die letztlich die Humanität zerstört.

Dieser Befund ist nach wie vor aktuell.

Literaturverzeichnis

Leonore Bazinek: „Mythos und Vernunft. Plädoyer für einen erkenntniskritischen Umgang mit Ursprungserzählungen“. *Texto!,* Volume XXIV – n 1 (2019a). Coordonné par Créola Thénault et Christophe Cusimano.
Leonore Bazinek: „Le projet d’une «dialectique des lumières» d’Adorno et de Horkheimer“ (2019b) [https://georouen.academia.edu/LeonoreBazinek]
Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos* (1979). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.
Ernst Cassirer: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe* (ECW). Hamburg: Meiner, 1998.
Alexandre-César Chavannes, *Anthropologie ou science générale de l’homme,* Lausanne, 1788.
Stefano Cochetti: *Mythos und „Dialektik der Aufklärung“*, Meisenheim: Hain, 1985.
Emmanuel Faye: *Philosophie et perfection de l’homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris: Vrin 1998.
Georg W. F. Hegel: *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt a. M. Suhrkamp, 1979.
Johann F. Herbart, *Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge,* repr. Aalen: Scientia, 1989.
Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944). Frankfurt a. M: Fischer, 2000.
Andreas Hoeschen und Lothar Schneider (Hg.): *Herbarts Kultursystem: Perspektiven der Transdisziplinarität im 19. Jahrhundert*. Würzburg: K&N, 2001.
Theo Jung: Zeichen des Verfalls. Semantische Studien zur Kulturkritik im 18. und frühen 19. Jahrhundert, Göttingen: V&R, 2012.
Andreas Pradler: „Die Monade in der Ästhetik: Herbart – Benjamin – Adorno“, in: Hoeschen und Schneider (Hg.), S. 317–339.
Theodor W. Adorno Archiv (Hg.): *Adorno, eine Bildmonographie*, Frankfurt a. M: Suhrkamp, 2003.

Endnoten

1 Den Anfang dieser großangelegten Untersuchung, die erst langsam entdeckt wird (vgl. [http://lumieres.unil.ch/projets/chavannes/], Zugriff 13. 04. 2019), macht die Anthropologie, die den Menschen allgemein in Blick nimmt, gefolgt von der Ethnologie, die die konkreten menschlichen Gesellschaften untersucht und der Noologie, die sich dem Menschen als erkennendem Wesen zuwendet. Der Autor fügt eine Willenslehre sowie die Untersuchung der Sprache, gegliedert in Etymologie, Lexikologie, Grammatologie, an.

2 Vgl. allerdings die Konferenz im Seminar „Adorno et Cassirer: controverses sur les Lumières“ (Master Langues et Sociétés, Universität zu Rouen, 2019b).

3 Die Publikationsgeschichte ist kompliziert; da das Buch auch als Raubdruck zirkulierte, war sein Einfluss ununterbrochenen.

4 Die hier geforderte Parteinahme erklärt die scharfe Zurückweisung einer im Dienst der Moral vorgenommenen Vorspiegelung der fraglosen Verbindung von Vernunft und Mitleid am Ende des „Exkurs II. Juliette oder Aufklärung als Moral“ (Adorno/Horkheimer 2000, S.100-145; hier S.144f.).

5 Adorno war von Siegfried Kracauer (1889−1966) zu dieser gemeinsamen Form des Philosophierens angeregt worden (vgl. ThWA Archiv 2003, S. 80).

6 Die folgende grobe Zusammenfassung wird Adornos mit feiner, aber spürbar bitterer Ironie und autobiographischem Bezug (vgl. ThWA Archiv 20−24) dargelegten Entwicklung wenig gerecht.

7 Johann Friedrich Herbart (1776−1841); Walter Benjamin (1892−1940).

8 Vgl. hierzu auch insbesondere die „Vorrede“ (Adorno/Horkheimer 2000, S. 7−14), die sogar das Umgekehrte andeutet: Die Analyse der Dialektik der Aufklärung wird gerade vom Ästhetischen gestützt, da die Kultur eine seltsame Allianz mit der Technologie eingeht.

9 Diese Argumentation ist entscheidend, wenn man den rätselhaften „Exkurs II“ verstehen möchte, der oft als Absage an Kant verstanden wird. Man kann nur sagen, dass er die Implikationen der These einer selbstgesetzgebenden Vernunft diskutiert (vgl. dazu die „Einleitung“ von Herbarts *Psychologie als Wissenschaft* (1825), SW 6,15−50). Juliette ist hier eine Protagonistin des positivistischen Mythos: „Juliette betätigt sie nicht mehr als natürliche, sondern als die tabuierten. Sie kompensiert das Werturteil gegen sie, das unbegründet war, weil alle Werturteile unbegründet sind, durch seinen Gegensatz. Wenn sie so die primitiven Reaktionen wiederholt, sind es darum nicht mehr die primitiven sondern die bestialischen. Juliette […] verkörpert, psychologisch ausgedrückt, weder unsublimierte noch regredierte *libido*, sondern intellektuelle Freude an der Regression, *amor intellectualis diaboli*, die Lust, Zivilisation mit ihren eigenen Waffen zu schlagen“ (Adorno/Horkheimer 2000, S. 116.)

10 Bereits am Ende des VI. Abschnittes des Kapitels „Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung“ betonen Adorno und Horkheimer gleicherweise Differenz und Ähnlichkeit zwischen Mensch und Tier; Differenz im Weltverhalten und Gleichheit als der Verfolgung Ausgelieferte (vgl. auch das ergreifende, halbseitige Fragment, „Tierpsychologie“, ebd., S. 267).

11 Dabei geht Pradler auf Oscar Walzel (1864−1944) ein und deutet somit die Möglichkeit einer „Traditionslinie“ an.

12 Die Wahl der Odysseus-Problematik für den ersten Exkurs (vgl. Adorno/Horkheimer 2000, S. 62−99) gehört ebenfalls zu diesem Kontext. Homer, insbesondere die *Odyssee*, gehörte zur Basis der Erziehung. Herbart nun veröffentlichte in diesem Zusammenhang 1808 eine Einleitung zu dem Werk seines Freundes Ludolf Dissen (1784-1937), *Kurze Anleitung für Erzieher, die Odyssee mit Knaben zu lesen* (vgl. SW 3, S. 3−58).

13 Auf diesen Seiten findet man ein langes Zitat von Joseph de Maistre (1753−1821), das erkennen lässt, dass er so ziemlich alles verkörpert, was sie verabscheuen.

14 Hermann Göring (1893−1946).

15 Anspielung auf die Unterstützung der Obrigkeit in den Bauernkriegen durch Martin Luther (1483−1546), der diese zwar zurückzog, aber es war bereits zu extremen Massnahmen gekommen, so dass dieser Ausdruck nicht ganz unzutreffend ist.

16 William Randolph Hearst (1863−1951) oder / und der von ihm gegründete Pressekonzern.

17 Iwan Petrowitsch Pawlow (1849−1936).

18 Allgemeinplatz von Erziehern und Eltern ...

19 Anspielung auf Alfred Rosenbergs (1893−1946) Semantik.

20 Anspielung auf Martin Heideggers (1889−1976) Semantik.

21 Verstecktes Zitat von Georg F. W. Hegel (1770−1831) (vgl. Bd. 3, S. 404).

22 Ich habe in der vorliegenden Studie das Thema des „ethnologischen Positivismus“ (vgl. Adorno/Horkheimer 2000, S. 37) nur angedeutet.

ZurAutorin

PD. Dr. **Leonore Bazinek**. Studium der Philosophie, Allgemeinen Pädagogik und Kommunikationswissenschaften an der Universität Bamberg; Promotion in Germanistik (1998) und Erziehungswissenschaften in Paris (2007), Habilitation an der Universität zu Rouen (2014); Forschungsschwerpunkte Didaktik der Philosophie, Pädagogik des Nationalsozialismus; derzeit als Lehrbeauftragte sowie freiberufliche Forscherin (Universität zu Rouen, ERIAC EA 4705) und Übersetzerin tätig.

Kontakt

leonore.bazinek@sfr.fr